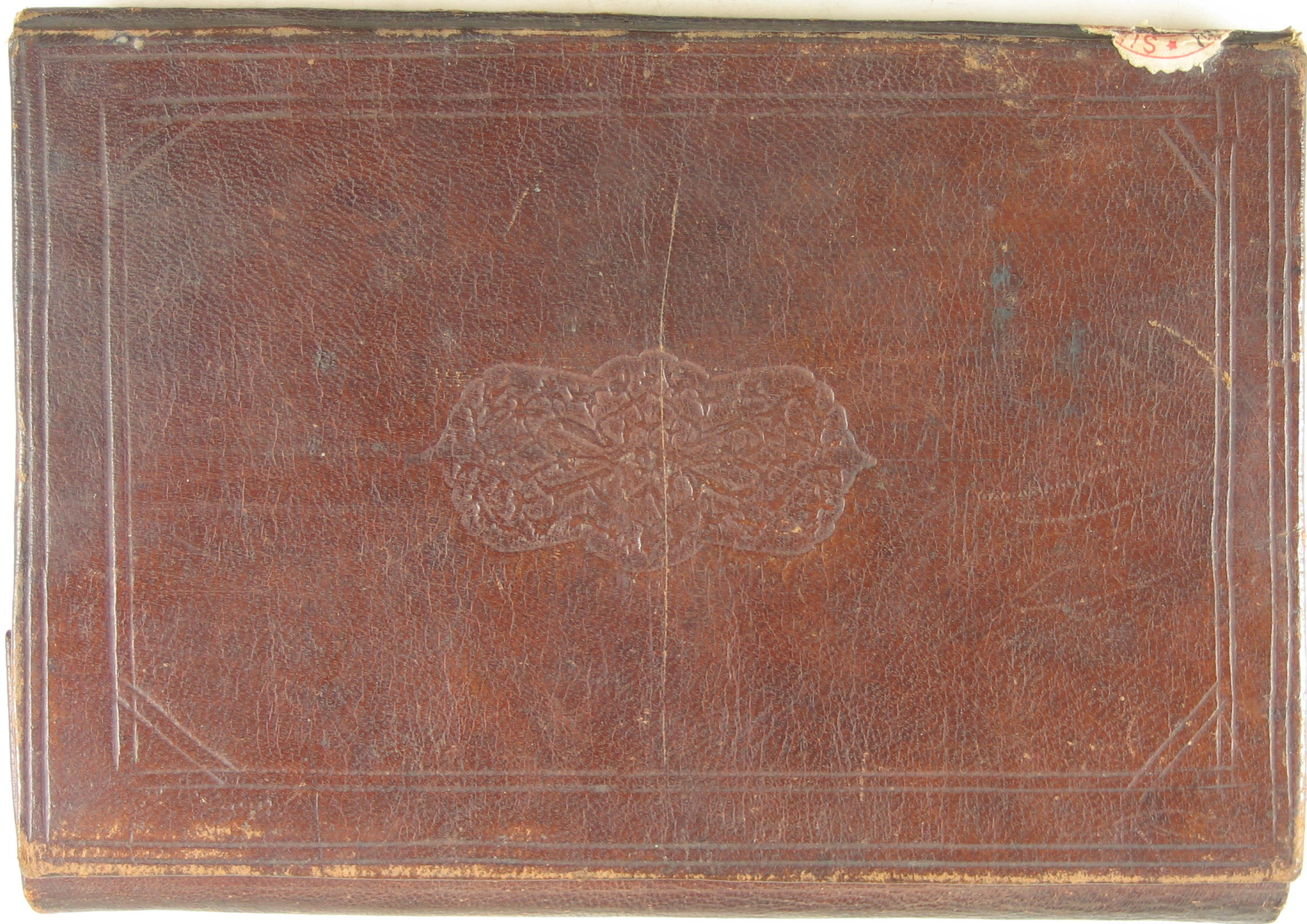


جلال

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين
ومائة
وألف



هذا الكتاب الجميل من وقف حضرة مولانا صاحب الخير المديد والبر الكثير
حضرت آغاء دار السعادة الحاج بشير اعطاه الله من هو
على كل شيء قدير حسبة لفقير الله تعالى محمد امين
المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له





٤٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في
الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد
بقواطع الحجج والبرهان المنير بلوامع السيف والسنان
وعلى آله وصحبه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في
غرف الجنان فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد
الصديقي الدواني كلأه الله نوازل الزمان ان العقايد العضدية
لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الا واتت
عليها ولم تترك عن امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد
صرحت بها او اومأت اليها ولم اطلع على شرح
لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها

ما



ما يعتد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك ممزوج
مجروح فحداني ذلك الى ان اشرح شرحا وافيا بحل
المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتقصي عن المضايق
ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو اهل
دأب الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال
بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت
بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور
قال المصنف قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا
لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير
ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل
اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له
وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون
اخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او
بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق

واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل
على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق
امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به وهو الظاهر فان
اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به
اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة
لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر
اكثر من هذا العدد بكثير ثلث وسبعين فرقة السين
ههنا للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل
في قوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه
الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن
حياته عم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول
المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على
ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له
لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها
بهذا العدد وقد تنال العلم في وقت من الاوقات

بلغوا

بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر
الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد
فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع
فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة
الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة
الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان
يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر
الفرق ترغيبا في تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم
اي الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب
او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو
من راى النبي عم مؤمنا له سواء كان في حال البلوغ
او قبله او بعده طال صحبته اولا وهذه اشارة الى
مقاصد هذه الرسالة فالعقايد المراد بالعقايد ما يتعلق

الغرض

بنفس الاعتقاد من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما
قادرا مريدا من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك
الاحكام اصلية واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
وتسمى شرايعا وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية
وهم الاشاعرة التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو
منسوب الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي
موسى الاشعري فان قلت كيف يحكم بان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلنا
سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون بما روى عن النبي
عم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم
يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المروية
عنه عم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها
الا للضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة
ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل من غيرهم كالشيعة

المتبعين

المتبعين بما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال
ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا
الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في تعيين
المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه
ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول
قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
ولا يخالفونها الا في مسايل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة
وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاصول المذاهب ولا توافقهم
فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤيته تعالى
مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جواز
رؤية كل موجود من الاعراض حتى جوزوا رؤية

الاصوات والطعوم والروائح وجوّزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله ابتداء
وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل
التي يشنع مخالفوهم عليهم بها كما شحنوا به كتبهم اجمع
الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم من
احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك
ولذا نسبه الى طايفة مخصوصة منهم وهم السلف
من المحدثين العارفين باحاديث الرسول عليه السلام
وبتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها
ونقدها عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل
السنة والجماعة رضع على ان العالم وهو في الاصل
ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به ثم غلب على ما
يعلم به الصانع تع وهو ماسوى ذاته وصفاته حادث ولما ر

كانت

كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على
المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى كونه مسبوقا بوجود
الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده
بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي الشرح للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج
واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق
الذاتي كان جزء من علته التامة قطعا ولا يتحقق
العلة التامة البسيط وهو خلاف مذهبهم
وصرايحهم اردف ذلك بقوله كان بعدية
انه رتع بعد ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد
اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم
الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه
ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام

الفلكيّة بموادّها وصور الجسمية والنوعيّة واشكالها
واضوائها والعنصريّات بموادّها ومطلق صورها
الجسميّة لا اشخاصها وصورها النوعية فبل بجنسها
فانّ صور خصوصيّات انواعها لا يجب ان يكون
قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن
افلاطون القول بحدوث العالم فقيل انّ مراده
الحدوث الذاتي وقد رأيت كتابا بخط واحد من
الفلاسفة الاسلاميّة قد نسخ مثل هذا التاريخ
باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس
انّ الفلاسفة كلّهم اتفقوا على قدم العالم الّا رجلا
واحدا منهم ثم قال المصنف ذلك الكتاب ان
مراد ارسطوا من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله
على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث
الزماني عنه مخالفا لما اشتهر من قوله بقدم النفوس
الانسانيّة وقدم البعد المجرّد ونقل عن جالينوس

لتوقف

لتوقّف فيه ولذلك لم يعدّ من الفلاسفة لتوقفه
فيما هو من اصول الحكم عندهم واستدل الفلاسفة
على مذهبهم بانه لابد من ان يكون جميع ما لابدّ منه
في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اوّلا فان كان
الاوّل لزم وجود الممكن في الازل لامتناع تخلف
عن علّته التامّة وان كان الثاني فاذا حدث ثم
ممكن ما فامّا ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علّته
وامّا ان يكون بسبب حدوث امر آخر فيلزم
وجود الممكن فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو
علّة لحدوثه لوجوده اللاحق لم يلزم التسلسل
المستحيل عندهم لانّ من شرطها استحالته عندهم
الاجتماع في الوجود فح لا يلزم الازليّة جنس
هذا المعدّ ونحوه ودعوى انّ المعدّات الغير المتناهية

لا ينتظم الا بالحركة السرمدية فيلزم قدم المحرك بهذه
الحركة سواء كان جسما او غيره فهذه دعوى من غير برهان
وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة
للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن
هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو
ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في
الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان
يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن
وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق
جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير
ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان
مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا
بد منه في الوجود الثاني باختيار الشق الثاني
وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا
في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده

في

في الازل علم تعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده
فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق
الازلي بوجوده اما ان يكون تمام علة وجوده
اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع
التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر سوى
هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر لانا نقول القدرة مؤثرة على وفق
الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت
معين فلا يوجد الا فيه ثم ان قيل لا بد من اختيار
احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم
انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس
كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا
يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد
جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا او القصر

يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة
الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه
حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل
المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان
مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد يقال ان الازل
فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون
سابقا على الزمان فالواجب تع لما كان م
متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان
كما لا يوصف بكونه في المكان فلا يشئ غيره في
الازل فانه يوجد ما يوجد على حسب ما تعلق
به الارادة الازلية من تخصيصها الكائنات بوجودها
باوقاتها والزمان من جملة الكائنات وقد تعلقت
الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تع
متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تع ليس
بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان

قيل

قيل الشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ..
ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون
كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخ
هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى
الاول يلزم التس لانا ننقل الكلام الى سبب هذا
التعلق حتى يلزم التس وعلى الثاني يلزم قدم الممكن
الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة
بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت
دون وقت ولئن سلم فالتس في الامور
الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت
تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية
او عدمية بوقت حدوثها يحتاج الى مخصص
بالبديهة وانما التس في التعلقات بان يكون
مخصص تعلق الارادة بذلك تعلق الارادة
بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى

يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه
اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة
ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة
تلك الارادة وهكذا فنقيس تعلقات الارادة
من جانب المبدا وتنتهي من جانب الاخر الى
الارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقال
يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية حتى تنتهي الى استعداد الموجب الذي
يلي المعلول فقد قيل انه بط مع قطع النظر عن
جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور
الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة
وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم
انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل
ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد
عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب

الاستعدادات

الاستعدادات الغير المتناهية على المادة
فليست الارادة ولا المريد طرفا السلسلة كما
ان ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار
ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من
يعتمد عليه الاماثل بالاعتقاد والوجه الثالث من
الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال
هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد من الحوادث اليومية
واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث
العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث
اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا اجتماع مع
المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس
بمح عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها
دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد
فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة

الحوادث بواسطة في صدور الحادث عن
القديم وانت تعلم مما سبق خبيرا بانه يمكن ان يكون
صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم
القدم الشخصي في شي اجزاء العالم بل القدم الجنسي
بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل
التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين
المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن
تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام
ردا لجوابهم المذكورات هذه الحركة مبدء الحوادث
اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها
متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة
فكيف صدر من مستمر تشابه الاجزاء شي
في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها
فيحتاج الى سبب اخر البتة ويتسلسل واعترض

عليه بان التسلسل جايز عندهم لعدم وجوب اجتماع
الاحاد وهم قائلون لجواز التسلسل في الامور المتعاقبة
ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء الشي
وحدوث الشي اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد
لعدمه من علة عادية وتلك العلة اما امر موجود
او عدم جزء امر موجود او بعضها امر موجود
وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام
الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك
العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة
انه ما لا يكون وجوده علة لوجود شي لا يكون
عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه
الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون
احد القسمين من الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة

[illegible]

المجتمعة اما في حال وجوده السابق او في حال عدمه
اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم
امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة
المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب
عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس
عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان
يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع
في الوجود حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع
تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون
حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه
قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان
اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها

مترتبة

مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة
في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيه عدم
ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة
فانا ناخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم
ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث
بالامس ونسوق البرهان وان لم تجتمع في الوجود
نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل
في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته
وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق
ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه
الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان العقول

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة
قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على
ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب
ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون
مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا فلا
بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد
منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل ويلزم من
توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد
له تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض تلك
الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت

هذا

هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد
منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما
كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث
اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث
السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام
المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكر لو لزم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك
في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد
منها وذلك ظ وقد اعترض عليه بان المنافات
انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث
الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس

كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم
حدوث المجموع فان كل فرد وجزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان
حدوث الكل المجموع انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده
موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح
بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية
ليس الا في ضمن الافراد وهم قايلون بحدوث كل
فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها
فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا
الكلام سخيف لان مرادهم من قدم النوع انه لا يزال
فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع
بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي
ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل
في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين
مع ان الورد باق اكثر من شهر او من شهرين وبداهة

العقل

العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في
مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم
ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان
التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة
المرتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود اولا وذلك
لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة
المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد
المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو
محال لان المتضايفين متكافيان في الوجود ضرورة
بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبداء
واخذنا السلسلة من مسبوق معين كالمعلول
الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد
من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافون
عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول ويبقى
في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فزيد عدد

المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا
يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل
من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما
نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها لا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية ولا
يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من
احاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان
يكون فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية
حتى ينقطع المسبوقية الى في المبدا وكذا اذا تنازلنا
يجب ان يكون فيما تحت المبدا مسبوقية بازائها
لا يكون م
سابقية كما وجد في المبدا سابقية ليس معها
مسبوقية ليتكافؤا عدد السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان
هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
كما في الامور المجتمعة في الوجود ايضا لان عدد احد

المتضايفين

المتضايفين لا يزيد على الاخر سواء اجتمعا
في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون
الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود
الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي
الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من
الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير
النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي
قبل مبدا الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق
مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق
سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ويسوق
الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور
المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق
فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة
الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان

كمان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان الغير
المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع
السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع
الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة
فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا
لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة
الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة
مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث
موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من
احادها موجودة في جزء من تلك الازمنة
والموجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان
والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب بل الموجود عند
الفلاسفة فرد اخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون
ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء

الزمان

الزمان فالموجود في الزمان على سبيل التعاقب
نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي
تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور
الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه
ومساوات الجزء الكل وهذان المحذوران يجريان
في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي
جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل
عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء
كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة
بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا باية عن مساواة
جزءه للكل فليتامل واعلم ان الفلاسفة شرطوا
في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد
سبق انفا حال الشرط الاول واما الشرط
الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد
ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها

مطبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل
على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم هناك من
تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من آحاد
السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة
الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف
عن الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا
وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتمد واخر في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة
بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما
ان يكون بازائه واحد من الاخر اولا وعلى الاول يلزم
المساوات وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف
التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتيب
ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد بازاء
واحد

كل

كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف دون
الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك
بانه في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي
فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما
كان الزيادة في الاوساط ولي هنا كلام آخر يندفع
به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم
الترتب لان المجموع موقوف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع
الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات لا محالة يكون
مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعده متناهية الى
الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت
قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة
وهكذا الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتداة

من الواحد على السلسلة المبتدأة تحته وهو مح كما اشتهر
عن ارسطاليس ان العدد مركب من الوحدات لامن
الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة
وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا
من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال تركبه منها
جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد
تمام ماهية شيء واحد وهو مح واما ان يقال بنفي
تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام
انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة
لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك
وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا عن
ساير المراتب بخصوصه المادة فقط لا بتصور مغايرة
لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل ان بعض
المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس
فيه صورة نوعية بغير مركبة من الاعداد ومن البين

ان

ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد
ثم ان عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي
في تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا
نعلم بديهة ان زيدا وعمروا اجزاء زيد وعمرو وخالد
فان مجموع زيد وعمرو امعروض الهيئة الاجتماعية مغاير
لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك الهيئة
الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا من المعروض
الثاني ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك لينبني ما
اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد
المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات
العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب
وحده ج وعن مجموع ا ب د حتى يحصل معلولات م
متكثرة في مرتبة واحدة وعلى هذا يبنى البرهان
المشهور على اثبات الواجب من غير توقف
على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب

الممكنات الى غير النهاية كل واحد من احاد السلسلة
مستند الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلته
اما نفس المجموع او جزئه او خارج عنه والاول
والثاني بطل على ما بين في موضعه فتعين الثالث
والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا
قدح في هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع
الى اجزائه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فنعلم
ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد به
يخالف بحكم العقل فان قيل على ما ذكرت يلزم ان
يكون معلومات الله تع متناهية والا انتقض
البرهان به قلت لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور منفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك
ممنوع لجواز كون علمه تع بسيطا واحدا كما ذهب
اليه المحققين فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه

فلا

فلا يتصور التطبيق وكذلك ذهب الفلاسفة الى
ان علمه تع علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تع بالاشياء
الغير المتناهية وتحقيق علم الله تع يستدعي بسطا في الكلام
لا يحتمل هذا المقام فان قلت معلومات الله تع غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري
التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون
الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث
لها مبدا والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ
اللاتناهي فانها ليست غير متناهية بالفعل وان
كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان
بحسب وجودها في علم الله تع فهي هناك مجتمعة
غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في عالم
الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهني ويثبتون علم الله تع بالحوادث
الغير المتناهية ولما كان من اجل البديهيات

ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال البتة
الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت
وجودها وان العلم قديمة والتعلق حادث وانت
خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما
بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل
بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك
فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم
المحذور المذكور قلت قد تحقق في موضعه ان العلم
الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله
الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل
انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والعقل
الاجمالي للمبادي العالية هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج ولك ان تقول العقل الاجمالي لنا ايضا
للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام
في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية تخلفها

وقد

وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم يات
جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء
بل جهدوا في ايراد الفروع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم
اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مايلة الى مذهب
الحكماء بل الائمة التي اوردوها شانهم ذلك بلا افتراء
ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في
العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتداد غير متناه والعالم
واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني
متناه وان كان الوهم يمنع عن تناهيه يتوهم ان
ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى عن تناهي الامتداد
المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما
لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد
الزماني ايضا وقولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له
رسم موجود ثم فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا

بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة
من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين لا
يقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله
شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد
شيء لا لان المكان غير متناه فانه تعالى مقدم
على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من تقدم لا يبعد
ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه
مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون
الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله موفق
لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم
الطاري على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم
انه يقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ونظايره وعليهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان
الانسان والله يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان

ابليس

ابليس لم يفن في الجنة وهي دار الخلود ويلزم على هذا
فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل
النار والجنة كل في موضعهم يوم الحساب وقال الامام
حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك ابدا
وقال في مشكوة الانوار يترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه
ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل
هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه
لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى
مسئلة اخرى بقوله وعلى اجمع اهل الحق على ان
النظر وهو الفكر في معرفته تعالى لاجل معرفته في ههنا
تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة
في هرة والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية

واما معرفة الله تع بالكنه فغير واقعة عند المحققين ومنهم
قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما
قال ارسطو في عيون المسائل انه كما يعجز من العين عند
التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة يمنعها عن تمام
الابصار كذلك يعجز العقل عند اكتناه ذاته تع حيرة
ولومة يمنعه عن اكتناهه تع وهو كما ترى كلام خطابي
بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته
ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع
لانه بسيط ووجه ضعفه لان البساطة العقلية محتاجة
الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا
اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء من المواد
وعدم البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج
الى دليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع
الحقة وتجريدها عن الكدرات البشرية والعوايق

الجسمانية

الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة
مثل قوله عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في الاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لم
تقدروا قدره قال الصديق رضه العجز عن درك الادراك
وضمه الرضي المرتضى على رضه العجز عن درك
الادراك ادراك والبحث عن سر الذات اشراك
واجب شرعا لقوله تع فانظر الى اثار رحمة الله وقل
انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه السلام
حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب
لانه اوعد بترك التفكر في دلائل معرفة الله ولا وعيد
الا على ترك الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا
لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة
المنعم تع ومقدمة الواجب المطلق واجب وجوبية

علي قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ولكن اثباته
علي مذهب الاشاعرة ان عبادة الله تعالى واجبة شرعا
بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة ولما توقف علي
النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قلت ذهب بعض
الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه
الي ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الي النظر قلت
دعوي البديهية بالنسبة الي جميع الاشخاص في محل المنع
ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست
بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب علي
كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه
فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفاته
لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب علي الكفاية تفصيل
الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام

المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه
لا بد ان يكون في حد مسافة القصر شخص متصفا بهذه
الصفة ويسمي المنصوب للذب ويحرم علي الامام
اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه
اخلاء مسافة العدوي عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام
التي يحتاج اليها العامة والي الله المشتكي في زمان انطمس
فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابطة الجهل و
التصدي لرياسة اهل العلم واهل التمييز بينهم من عري
عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالهجوم حول الظلمة
والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية
للبسط سعيا لتحصيل مرامهم فخذلهم الله ودمرهم واوصلهم
الي جهنم قريبا وساءت مصيرا فان قلت ان النبي
واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار
بالشهادتين والانقياد بالشرع ولم ينقل من احد منهم
انه كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من

اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر
له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته فاتت انهم
لم يكلفوا بالنظر اول الامر بل كلفوا هم اولا بالاقرار والانقياد
ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا
يبينون لهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ
والخطب على ما يشهد به الاخبار والاثار غاية
الامر انهم ببركة صحبته عم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه عم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد
المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث
لم يكن الشبهة والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه
من الوجوه والحاصل انهم كانوا مستغنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريقة تحصيل اليقين
بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء

ذات

ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على
اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين
سئل بم عرفت ربك فقال عرفت بواردات
عجزت النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق
على الكرام وعليه الصلوة والسلام عرفت بنقض
العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت
بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام
انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل
اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم
يكن دليلا تفصيليا ثم اختلفوا على الاصول في ما يجب
على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله اذ يتفرع عليه
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة
والاستاد ابو اسحق الاسفراني هو النظر فيها اذ هي
موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال
امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد

الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد
والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف
القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة
والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر
الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق على ما
ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة
وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى
قصدا والحق عندي انه اذا كان النزاع في اول
الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان
النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى
ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه
هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل انه الحق انه ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان

اريد

اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح
المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق
ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت
لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا بما
قيل من ان التكليف المشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لانم استحالته
بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم
الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف
بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم لتحقق وجود
الملزوم وهو الكل والمشروط بدون وجود اللازم
اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبراهين بالنظر
لتحصيل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تع
كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع
الممكنات مستندة الى الله ابتداء واما بالتوليد

كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل
فعل بواسطة اخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر
بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر
منه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن
العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة
الانفعال والاضافة عند غيرهم فعلهم ارادوا بالفعل
ههنا الاثر المترتب على الفعل ومثلهم بحركة المفتاح
مناسبة واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة
بناء على ان فيضان الحوادث من المبدا الفياض
عند الاستعداد التام في القابل واجب عندهم
قال في المواقف ههنا مذهب اخر اختاره الامام
الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
وجوبا عقليا غير متولد عنه فانه بديهة العقل حاكمة
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
في ذهنه هاتان المقدمتان محققين على هذه الهيئة

وجب

وجب ان يعلم ان العالم حادث واما غير متولد عن النظر
فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يخفى
على هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا قال الشيخ قدس
سره وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد
الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب بعض الاحوال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الواجب اذ يمكنه ان يفعله
بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله وهو موجب
للعلم بالمنظور فيه ايجابا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

قلت تحصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير
يكون العلم حاصلا بقدرة الله تع ابتداء ويكون لازما
للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون
حاصلا بقدرة الله تع ولا يلزم من ذلك توقف
حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تع وهو العلم
لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر
ان بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل
مستندة عندهم الى الله ابتداء وكيف ينكر احد
من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم
بالاخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او
تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ~~اعادة~~ ارادة
الله تع فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تع به فهو ممكن
الوجود بدون توقف تاثيره تع فيه على غيره
فلا يرد ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة
السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان

لا

لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد
البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان التحقيق
مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان
الوسايط بمنزلة الشرايط والآلات وقد صرح
به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسايط
ويلزم مذهب الاشعري نفيه وقال الامام في المباحث
المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات
الى الله تع لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره عن الباري تع فلا جرم يكون وجوده
فايضا من الله من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه
بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة
للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت
عن الباري تع وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط

في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه انه
تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية
الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون
افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون
بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم
يدعون ظن التناسخ لا العلم فان التناسخ ليس
محسوسا وطريق العلم عندهم منحصر في الحس والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب
الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث
الكنه وانها جواهر واعراض مجردة او مادي وقد
تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر
شيء منها سالما عن المعارضات والمناقضة
فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب
الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته
بل انما توخذ فيه بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا

الدليل

الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم
حصول العلم وكون الهوية قريبا عن المدرك لا يستلزم
سهولة ادراكه ولئن سلم استلزام فلا يلزم من عدم
ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم
لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب
الاسمعيلية الى ان معرفة الله لا يحصل بدون العلم الذي
هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف
في معرفة الله اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك
وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
الى المعلم فلان يحتاجون اليه في اشكال العلوم اولى قلت
وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع قلت على
ان كثرة الاختلاف لو كانت دليلا على عدم العلم لدل
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به فلا
حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم
محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر

سواد كان هناك معلم اولا وهم وان سلموا حصول
العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم تؤخذ
من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع
ليعتد بها قلنا كون صاحب الشرع معلما وبالعزات
اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد
لنفذ العالم لتوسيطه بحث النظر واستدل القوم عليه
بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان
يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان
باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده بالذات
وممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب
الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا
لان القديم ينافي التاثر منه عندهم محتاج الى محدث
ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب
ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود
عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده

وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين
وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما
بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع
من الهيئة الموجودة في بادي النظر امرا يشترك فيه
الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق
وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي
ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان تدل
على ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى
وجود يكون مخصصا بسلب الاضافة الى غيره
وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت
ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك
في انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من
الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد ما
هو مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب

نفس ذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب
جمهور المتكلمين ايضا الذات علة للوجود يكون ذاته
بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع
بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على
بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود
فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق
عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا
له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود
هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشيء لا
يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبداء لانتزاع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا
التقرير ينكشف كثير من شبه ما تقن ذلك
بالقائل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان المخلوق

او

او عرضا للادلة النقلية كقوله تع لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام
الحرمين في الارشاد واتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تع ولا
خالق سواه فان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله
من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين
ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض
بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين
حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد
خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب
ان يعتقد انها مقدورة الله اختراعا وبقدرة العبد
على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة
العبد باعتبار نسبتها الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار
نسبتها الى قدرته تع خلقا له فهي خلق الرب ووصف

العبد وكسباله وليس كسباله تع وقدرته خلق الكسب
ووصف العبد وليس كسباله واكثر المعتزلة على انها
حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق
على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا
باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا على انها بمجموع الله
القدرتين لكن قدرة الله تع تتعلق باصل الفعل
وقدرة العبد بكونه طاعة او المعصية والالزم
او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد
مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم
عليه بالزوم على المعتزلة بل اراد به ان للقدرة مدخلا
في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تع توجب في العبد
القدرة والارادة ثم يوجبان وجود المقدور
قلت هذا مبني على ظاهر مذهب الحكماء فان محقق

مذهبهم

مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن
الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث
قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة شبيهة
المؤاخذة شبيه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وانه الوجود معلول له على
الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا
لما اثبتوه وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في
التحصيل فان سئلت فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا
هو مبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان
العالم كرة والارض مركز والانسان هدف
والافلاك قسي والحوادث سهام والله الرامي

فاين المعز يشعر بذلك ايضا وقد تشنع المعتزلة على
الاشعري فان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها
قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على
وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير
القدرة وعدم تاثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار
فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة
لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب
والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم
والعلم لا يستلزمه اما عدم استحقاق الثواب والعقاب
فلا يقدح في اصول الاشعري وسياتي بسط الكلام
فيه ان شاء الله ولنا مسئلة خلق الافعال رسالة
مفردة متصفة بجميع صفات الكمال منزهة عن جميع
سمات النقص نقل عن ابن سينا في بعض تصانيفه
ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت
حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب

تع

تع بان كون الشيء منفردا او بالنسبة الى ذلك
الشيء من كونه مشاركا للغير والواجب يجب ان
يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت
تعلم بانه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين
بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تع
عالما قديرا مريدا ومتكلما وهكذا في ساير الصفات
ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته
او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى
الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تع
من حيث انه مبدا لانكشاف الاشياء عليه علم ولما
كان مبدا الانكشاف عين ذاته بذاته كان
عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما
من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون
تلك الصفات زائدة عليه فانا نحتاج في انكشاف

الاشياء علينا الى صفة مغايرة لذاته بنا والله تعالى لا
يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه فلذلك قيل
محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها و
غاياتها واما المعتزلة فحاصل كلامهم انها عندهم من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الوفاع
على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها
الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب
في كونه عالما وقادرا مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفة
الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى
الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو
تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما
بينوه في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي
فاعلا وقابلا معا وقد بين استحالته في موضعه وقيل
على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج

عندهم

عندهم هو الحدوث وهي قديمة فلا تحتاج الى علة
وصفه ظ لان من يقول بان علة الاحتياج هو
الحدوث ينفي القدم الممكن واما اذا ثبت ممكن
قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد
من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف
بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم
احتياجها قول متناقض في نفسه ومناقض لقواعدهم
القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات
لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة
لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل ولو سلم
الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب
اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده
عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم
عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه
العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة

ولو سلمنا كون علمها الواجب فلا نم كونه واحدا حقيقيا
لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمناه كونه
واحدا حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا
الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة
التي ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه
وانت تعلم ان هذا ينافي الى القول بكونه تع فاعلا
موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور
ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية
كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص
القاعدة كما تخصيص الحكم بزيادة الوجود الشخصي وساير
الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب جسما
تقرر عند الحكماء هذا والمص وان لم يصرح بزيادة صفات
لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمالية لانه
اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب
الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل

القائلون

القائلون بالعينية بان النصوص واردة بكونه تع
عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل
بقيام العلم به في الشاهد هكذا في الغائب وقس
عليه ساير الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر
من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظ فان قياس الغائب
على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا يرى ان
القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص
فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه
فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى
العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته
في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا
واستدل القائلون بانها لا هي ولا غيره بان نفي
العينية بديهة فلا يحتاج الى دليل واما نفي الغيرية
فبان الشرع واللغة والعرف يشهد بان الصفات

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك
ليس في الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال
يصح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال وانت
تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه
والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في
الدار غيره ولا قايل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان
يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا
اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة
مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك
غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين
ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم
سوى الله تعالى وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض
المنع او النقض مدعى فلا بد له من اثبات مادة
النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن

تنزلنا

تنزلنا في هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود
احدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود
القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع فيه
وينفي القديم ولئن تنزلنا في هذا المقام ايضا فالمراد
ان الجواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة
بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم
وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع
وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض له
ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف
فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية
لو ترتب احدهما عن الآخر لا تجد معاجبتها دايما واورد
على هذا التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
من الجانبين انتقض بالباري والعالم لامتناع عدم
الباري وبالوصف مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا

لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة
وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل
ووجود الموصوف بدون الصفة جايز فيلزم ان يكون
الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرآن واجيب
عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في
التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يجوز
مثل ذلك في الصفات بالنسبة الى الموصوف
والجزء بالنسبة الى الكل قال الاستاد في شرح
المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف
قيد عدم واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل
بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح
يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر تعقلا

مطابقا غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح
على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد تعقل
وجود احدهما بدون الآخر بتجويز العقل وجود كل منهما
بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث
يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم
الآخر يخرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن
يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات
خارجة عن التعريف ويمكن ان يراد الشيئي من
التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة
الى الآخر حقيقة او تقديرا اندفع تلك النقوض
ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان

الوصف منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في
ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة
الجزء والكل مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعدّ ذلك من جهالاته
لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون
على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء
والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام
الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص
لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة
بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان
الوصف وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على
ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف انها لا هو ولا
غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات

قلت

قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات
مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها
ثم ان الاشعري يثبتها والمعتزلة تنفيها ويزعمون انه
يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب
عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدل
المعتزلة بانها لو كانت للواجب تعالى صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه
عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء و
النصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء
فما ظنك لمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير
النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا
جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى
بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس
من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق

بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده
الى غير الكشف فالمراد به ما كان غالبا على الاعتقاد
بحسب النظر الفكري ولا اراني بأسا في اعتقاده
احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو
عالم اما سمعا فلقوله تع هو الله الذي لا اله الا هو
عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال
المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الايات
السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق
حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل قال الله
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق ولا يرد عليه ان الحيوانات قد
تصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من
بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله على اصول

الاشعري

الاشعري ولا مؤثر غيره تع على ان عدم علم تلك
الحيوانات بها مم بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على
علمها قال تع واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من
الجبال بيوتا ونظايره من الايات والاحاديث كثيرة
بجميع المعلومات ذاته تع وغيره كلية وجزئية اما
علمه تع بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه
واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته
فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة
وقد صرح به ابو علي وابو النصر منهم وشهد به الفطرة
السليمة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة
اثبتوا علمه تع بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر
عنهم انه تع لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر
تشنيع طوايف عليهم في ذلك حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح

الاشارات واعلم ان هذا السياق يشبه سياق
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في
الظ وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن باحاطة علم الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من
جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما
به لامتناع كون الواجب لذاته موصوفا بالتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض
الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوضح بيان هذا المطلب من رأس وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا
يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات

المتغيرة



المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل
مذهب الفلاسفة انه تع يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل
لا بطريق التخيل فلا يعزب عنه علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء لكن علمه تع لما كان بطريق التعقل لم
يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تع
عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس
والتخيل يدركه هو تع على وجه التعقل فالاختلاف
في الادراك لا في المدرك فان تحقيق ان الكلية
والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم
لو قالوا بانه تع لا يعلم بعض المعلومات تع عن ذلك
لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا
من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات

البعض من بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان
التشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه
امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام
النوع وح فالتشخص شخص لا نوع له وهو مادي
فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس
هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا
في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن
سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب
النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود
المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك
الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته
التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف الاعراض
بحسب اختلاف المدارك متشخصة عند بعض
المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض

اخرى

اخرى والعوارض والموصوفات كلها لها ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات
فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك
واذا ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا
الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبارات
في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما
نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا
كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان
صوابا او خطأ فان ما ينقمونه عنه هو الادراك
الشبيه بالتخييل وهو في الحقيقة نقص على ما
فصلوا في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال
في حقنا وهي في حقه تع نقص كذلك مثل هذا
الادراك في حقه تع نقص ولا يتعلق بهذا العذر تكفير
كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر
الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير

الذي صرّح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق
بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي
الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه
فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث
قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه
الشوق الجزئي وبيّنه الشراح بان نسبة الكلي الى
جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك
وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ
لتخييل الحركات وربما سماها بعضهم نفسا
منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة
لان مذهبهم على ما قررته انه تعالى فاعل بالاختيار
لكل شيء فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي
قلت قد صرّح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل
له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره

على رأي كلي وقد صرّح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات
ايضا ومن البيّن انه اذا تعقّل كل معروض وعارض
بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد
يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق
بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في
هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم
له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة
الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في
الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم
الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى
الثاني ولكن يرد انه يمكن ح في الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث تنحصر في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة
واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيّر فيه الافهام
ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض

الا ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره
من الممكنات عين المعلومات وذهب بعضهم الى
ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي
اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته
تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن
قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء
دفعة من غير ان يتكثر بصورها فيها في جوهره او
يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها
معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة
على من عقله ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل
شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات
في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء
في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته بذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو
بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته

بذاته

بذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي
هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك
فانت ~~تعقلها ايضا بنفسها من غير~~ لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور
فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك غير محل لها بل انما كان كونك محلا

لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة له
لك الذي هو الشرط في تعقلك اياها ان حصلت
تلك الصورة بوجود الحلول فان حصلت تلك الصورة
بوجه اخر غير الحلول فيك حصل لك التعقل من غير
حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء الفاعله في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء القابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل العاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون هي حالة فيه فاذ قد تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا

من

من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول
تع والثاني متقررا فيه تع وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكون في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول اياه من غير حاجة الى صورة مستفاضة
مستانفة تحل في ذات الاول تع عن ذلك
علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورها فيها فهي تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا هو معلول الاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل لتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الصورة والجواهر وكذلك
الوجود على ما هي عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي

من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير
صورة ذلك الصادر غير بيّن وما ذكره من
الاعتبار من نفسك لا يرجع ببيانه ولا بالبابه فان
الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات
ذاته والذات مع ساير صفاته حاضرة عند نفسه
غير غايب عنه وليس المعلول الاول من صفات الواجب
حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وليس المعلول الاول
من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة
بنفسها من غير احتياج الى صورة ليس علاقة
الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها
مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى
ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته الى

من

من غير مدخلية غيره فيه بل يعقل الصورة بعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول
في الواجب نعم يحتج ذلك لو كانت النفس عالمة
ببعضها ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون
الاحتياج الى الصورة لكان متوجها لهذا المدعي وليس
الامر كذلك فانا نحتاج في الامور الصادرة عنا
البائنة لنا الى صورة كما يشهد به الوجدان الثالث
ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان
ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات
العاقل او وصف له الرابع ان قوله فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك
حصل التعقل غير ظ بل يكاد ان يكون مصادرة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ

للفاعل في كونه حاصلا لغيره ليس دون حصول الشيء
للقابل ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر
الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق
فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان
الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل
ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل في
بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول
للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل
كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد
وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا
يستلزم الاتصاف وان اراد ان حصوله للفاعل في
كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممنوع
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه السادس ان
قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم

يكون

يكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا الحكم بحسب اذ المعلول الاول بالاعتبارات
الثلثة التي لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات
الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل
متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع
ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية
والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي
الكون الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات
المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما
على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات
المادية الا بالآلات جسمانية ترتسم صورها في
تلك الآلات وليست تلك الآلات موجودة
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته مع
بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق المطلب

الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم
الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
بالاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان
لم يشاء لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويقتضي الى شناعة
عظيمة بل بمحض الايجاب ثم ان قلت اذا كان صدور
الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية
مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي في علمه تعالى او تعلق العلم باللاشيء المحض
وفيه ما فيه وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان
العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من
جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء

معلوما

معلوما وهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث
في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما
اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع
الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج
كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان
قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب
تعالى وهو عندنا فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم
فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى او
ننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات
او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق
ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية كما
ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك
وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين
علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود
علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في

المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات
لانه ليس له عنه وجودان يكون احدهما علميا
وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره
عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو
عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه
علم صادر بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي
صادر عنه بالاختيار تكلف لا ترتضيه الفطرة
السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر له حتى
يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه
علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه يجب
هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غايبا عن مجرده
وليس له وجود اخر يجب هذا العلم فان الصورة
العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري
واعلم ان ما ذكرنا جار على سياق مذهب المتكلمين
اذ لا يكون علمه تع عين ذاته ويكون الممكنات كلها

موجودات في علم الله تع على سبيل الاجمال ومعنى
الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا او هو علم
بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهم بعض المتاخرين
من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب في مسئلة
يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما
بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل فانه لو فرض ان الامر
في المثال المفروض كذلك فليس الحال في المتمثل
له كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد
حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب
الحكماء القايلين بان علمه تع عين ذاته فينبغي ان تلك
الممكنات الموجودة في علم الله هل هي قايمة بانفسها
او بذاته تع كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه
بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها
ولم يبين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا
في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا

اعاده تهافت على ان يتيسر لنا بتوفيقه فان قلت على ما ذكرت
من سياق مذهب المتكلمين يأتي التدبير المذكور فانه رح
الممكنات الموجودة في علمه تع اما قائمة بنفسها او
بذاته تع قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب
الوجود العلمي بذاته تع فان الممكنات بحسب هذا
الوجود هي العلم وهي رح في هذا الوجود متحدة ويمكن رح
ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين
من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد تنازع في هذا
على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد
ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب
الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال
على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد رح يكون الممكنات
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائما
به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدلائل

الت

التي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
في الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب
مما قيل ان علمه تع بالممكنات مندرج في علمه تع
بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة
له تع ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات
على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه
بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته
فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا
بالعلم الحضوري حيثما دام عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا
على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو
بعينه العلم بالمعلول ممنوع دون حصول المعلول وصورته
وان المعلول يباين العلة لا يخرج عن كونه اذ المعقول
من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة
واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك

يفضي الى كون العلم باحد المتضايفين المشهورين
هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان
قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو هو المشهور
بخلاف ساير المتضايفات قلت لم نسلم انه كذلك
فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمط هنا ذلك
لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى
كثرة في صفاته وذلك لا يحصل الا بحصول مجرد الاستلزام
واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في
علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا
ان ذاته تع علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي
عليه منطو على علمه تع بالممكنات اذ من جملة احوال
ذاته كونه مبدا لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها
وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات
مباينة للواجب تع وحضور احد المتباينين
لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة

من

من العلة وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان
من جملة احواله كونه تع مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته
مع جميع احواله فيتضمن علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا
ان علمه تع حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه
الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى
فلا بد ان يكون للمعلول وجود في الخارج حتى يكون الصورة
العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن البين ان
وجود عينا العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى
يكون صورتها العينية منطوية على صورته فالمخلص لهم
من ذلك ان يلتجوا الى ما ذكرناه سابقا من ان
تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما له تع متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تع
بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة
بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار ولا بالارادة المنبعثة

عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره
في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو
عن طور علم الكلام وسنأتي عليها في رسالة مفردة
ان وفقنا الله تعالى فان قلت علم الواجب بذاته
حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم
ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي
من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع
اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي مجردة اذ
يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد آخر
والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة
قلت عدم الغيبة نفي النسبة ونفي النسبة
قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي
المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع
اعتبار غير عالما بالذات من حيث هي لان

الذات

الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من
حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين
والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة
الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدمة الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدمة
الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللا
وقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض
عينيه كلما قرب من عينيه بقصد الغمض فيها من
تخلف مع انه انما يغمض بالاختيار وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي
الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته
فهو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي للقدرة

هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا
ثبت قدرته في البعض ثبت على الكل ولان
الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على
تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان
العجز في البعض نقص وهو تعالى على كل شيء قدير فيدل الاولى
في اثبات هذا المطلب بل في ساير المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلايل
السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه
ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفت في صدور الارسال
منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات
شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله
خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة
واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء

النبي م

النبي م تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر
على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له
تع وكونه فعلا له ثبت شمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تع مقدوره وان
زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا
يجدي فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب
بل ساير المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسل
عليه ان يتمسك بالدلايل السمعية فيستدعي
على شمول القدرة لقوله تع ان الله على كل شيء قدير
وعلى شمول العلم بقوله تع بكل شيء عليم وامثاله
مريد لجميع الكاينات الارادة صفة مغايرة للعلم
والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء
اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن
ان يقع به الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات

سواد اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه
يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح
احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون ساير
الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي
قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث
وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل
وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد
لكل ما يوجد من الممكنات كما سبق من شمول
القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها
لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل
ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية
فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه
الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون
مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمه
الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها



لان

لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر
الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي
مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع
الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة
والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة
كما في الخبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على
ضرب عبيده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد
مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له
بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان
بالمامور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان
وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي
انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الخالق الفاعل فان الاتصاف
بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح
ومع قطع النظر عن هذا لا حسن ولا قبح عقليين



عندنا والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعله تعالى وعن
الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده
قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه بار
برضاء السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه لم يأت
بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في
صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر يكون
يلزم منه وقوع المأمور به وهو سائر التكوينيات وامر شرعي
وتشريعي وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر الثاني متكلم باجماع الانبياء على ذلك
وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة لانه
خلاف النصوص والضرورة في صرفها عن هذا اللفظ
وسياق الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله
حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم
والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال

وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر
الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان
زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث
وليستا راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقول
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع
العقلاء على ذلك فلا شبيه له اي لا يشبهه
شيء من الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير
ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث
وناقص ومستفاد من الغير وعلمه قديم وكامل وذاتي
وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل
الند هو المناد اي المخالف في القوة والمثل هو المساوي
في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح

المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته
لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيهما وقد يستدل عليه
بانه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر
بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم
الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل مع الخصوصية فيلزم
التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله لا اله الا
الله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم
ان التوحيد اما بحسب وجوب الوجود او بحسب الالهية او بحسب
المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي
المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لكان
مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما ولا بد له من علة
فاعلية مستقلة وتلك العلة لا يكون نفس المجموع
ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون
الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع

كون

كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه
في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفق فلا يلزم
الفساد ويمكن ان يقال التعدد يستلزم امكان التخالف
وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا
يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلا يستلزم كون
الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا و
اما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث
فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان
التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث لا
يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير وما
الغالب فيه الخير او لان ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب
انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية
في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كافية
فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما

التمايز الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون
الآخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق
لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد
بالاستقلال اما اذا كان واحد منهما قادرا على
الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد
بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على
حمل خشبة بالانفراد وقد يشتركان في حملها وذلك
لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما
يلزم العجز المحذور لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول
تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول
وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان لا
بيّنتان لاتقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند
المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل
واحد منهما من الميل الذي يستقل به في الحمل قدر ما يتمم
الميل الصادر من الآخر حتى تنتقل الخشبة لمجموع الميلين

و

وليس كل واحد منها بهذا القدر من الميل علة مستقلا
وفي بحثنا هذا السبب المؤثر التعلق الارادة والقدرة
ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا
وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمتصف
ريبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر
المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا
اذ قد يدل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلامهم دعوة المكلفين اولا
الى هذا التوحيد وتحذيرهم عن الاشراك في العبادة
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم والاظهر
له انه لا معين ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء
في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف
اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص
الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه
الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى

حلوله في عيسى قال في المواقف ان النصارى لما
يقولوا الحلول ذاته في المسيح او حلول صفته فيه كل منهما
اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا تقولوا بشيء من
ذلك وح فاما ان تعالى اعطاه الله قدرة على الخلق
والايجاد اولا ولكن خصه الله بالمعجزة وسماه ابنا
تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات
كلها باطلة الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا
وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى عم
انك تقول قال ابي كذا او امرني كذا وانا اباك
قال عيسى عم من رآني فقد رأى الاب وابي في
وان الكلام الذي تكلم به ليس من قبل نفسي بل
من قبل ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال
التي اعمل امن وصدق بار دوار في فعلى فرض صحته
وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه
به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا

يسمّون

يسمّون المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات
في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وترد
بها العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك
لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة
الى حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور
الروحاني في صورة الجسمانية كجبرائيل في صورة
دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة
بعض الكاملين كعلي واولاده والائمة المعصومين
وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل لم
يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا قرينة
على انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته
حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من
صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه
في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال

ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه
انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب
افراده من الازل الى الابد واجيب بانه اذا
كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا
وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير
بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال
هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق
وغيره فيها والمراد من الحادث ههنا الصفة
الحقيقية واما الصفة الاضافية والسلبية فيجوز
التغير والتبدل فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم
خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير
ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تع كما اذا انقلب

الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير
متغير والصفات الحقيقية التي لها الاضافة انما يتغير تعلقاتها
دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات
والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان
الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل
نقصا بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به
استيثاره تع بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم
الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في
الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده نقصا كما انه
ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا
وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه
في بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان
مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تع

فجريان الدليل لا يضر لان المدعى غير تخلف امتناع الحلو
عنها ولا تجد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول
ان يصير الشي بعينه شيئا اخر من ان يزول عنه شي
وينضم اليه شي وهذا مح مطلقا سواء كان في الواجب
تع او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا
اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني
احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل فناء
واحد وبقاء اخر والثاني ان ينضم اليه شي فيحصل
منها حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا اخر كما يقال صار التراب طينا الثالث
ان يصير الشي شيئا اخر بطريق الاستحالة
في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود والكل في حقه تع مح اما الاول فلما
مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا
في الاخر امتنع ان يتحقق منها حقيقة واحدة وهذا

ضروري

ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا بد
من ان يكون الواجب في الاخر او بالعكس
والاول مح لاستغناء الواجب وامتناع الحلول
لمستغني والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن في الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب
فيكون الحال عرضا فلا يحصل منها حقيقة واحدة
متحصلة غايته ان يحصل منها حقيقة واحدة اعتبارية
واورد عليه بانه ربما كان الواجب تع هو الجزء
محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي يحلها
صورة المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب
هو المحل لكن [illegible] لا يحصل من الموضوع والوصف
ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية
الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام هيولة من الصورة
الامتزاجية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب

من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض
واما الثالث فلان التغير للجوهر والعرض في جهة تغ
ير لما مر من عدم التبدل في صفات الحقيقة ليس
بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو
المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز
ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له تعالى
والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز
ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام والجسمانية
ولا يشار اليه ههنا وهناك لا يصح عليه الحركة
والانتقال كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم
حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
وقال بعضهم هو نور يتلالؤ كالسبيكة البيضاء وطوله
سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من
يقول انه على صورة انسان ومنهم من يقول انه شاب

امرد وجعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس
ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
الجهات ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع
اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس
له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة
غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير
المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من يتستر
بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا
كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام
الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الاجسام عنه
حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف
المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون
المتمسكون بظواهر الكتاب والسنة واكثرهم

المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل
عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها و
رايت في بعض تصانيفه انه قال لا فرق عند بداهة
العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال
طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين
للجهة الى التعطيل هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم
النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ؞
ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد
بتخصيصه بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها
بيت الله ولذلك يتوجه اليها في الدعاء
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا
لكن بعض اصحابه الحديث من المتأخرين
لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء
بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة
وقد صرح بكونه جهة الله حقيقة من غير تجوز

ولا

ولا الجهل والكذب لانهما نقص والنقص عليه تع محال
وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تع عالم بجميع
المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى
سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز
الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تع و
بعضهم منع ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا
في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان
الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي
او في المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين فقال
الله تع الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن
معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات
الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الايات
والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها

عدم عقوده يتو سكوت في قوة الشهادة فلا يلزمهم الكذب
اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء انوع غير التعبير
لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكر علماء
العربية في مثل قوله النصيبي تيادم الاسراء لانشاء
المتحسّر من فقد لرتو ربّ اني وضعتها انثى انه
لانشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة
بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة وسلف
الصلحاء خالفهم في ذلك غيرهم والحقيقة ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر وهو في النشاة انما يحصل بالمحاذات
والقرب وخروج الشعاع والانطباع ونحو ذلك
في الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك
الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط
شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونها شرطا
في النشاة الاخرة اذ لا شك في قدرته تعالى ان

يخلق

يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى دون
تلك الشرائط كما قال من غير موازات ومقابلة
وجهة بل نقول الاشعري واتباعه تلك الشرائط
اسباب عادية يجوز الابصار بدونها في هذه النشاة
كما عمى الصينية يرى بقعة اندلس وكل موجود يمكن
الرؤية عنده كالاصوات والمطعوم والالوان
واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما
النقل فلقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
به من وجهين الاول ان سؤال موسى عم الرؤية يدل
على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عم لا يطلب
الممتنع ولا مجال للقول بجهل موسى بالاستحالة فان
الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض
من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال

الصالحة ولا ريب في نبوة موسى ع م وانه من اولى
العزم الثاني انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى
التعليق الاخبار بوقوع المعلق على تقدير المعلق به
والحق لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما
العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد
من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول
للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث
او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك
بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا وانت
تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ
فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك
بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله

صاحب

صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج
هويتان احديهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد
بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي
اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل
في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود
لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة
بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تع وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل
ح متعديا بنفسه كقوله تع انظرونا نقتبس من نوركم
اي انتظرونا هكذا قيل ومنه نظر تامل ويكون بمعنى
التفكر والاعتبار ويستعمل ح بفي يقال نظرت في
الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء
بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل ح باللام يقال نظر
السلطان لفلان اي رأفه به وتعطفه وجاء

بمعنى الرؤية ويستعمل مع الى والنظر في الاية مستعمل مع الى فوجب
حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
بشرى للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب
سياق الاية واما السنة فلقوله عم انكم سترون ربكم
عيانا كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل
حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية المستلزم لجوازه وعلى
كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون
بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار بان
المراد بالادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية وانه
تع يتمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه
الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بالجوانب
المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تع انا لمدركون
اي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من
الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني

الثاني

الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل
من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد
السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال
لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية م
عامة في الاشخاص فلا نم عمومها في الاوقات فانها
سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى
في الدنيا وما قيل من التمدح المندرج ليس منه دليل
على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية
لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في
الدنيا مع كونه اقرب اليه من حبل الوريد كاف
في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله
لموسى لن تراني ليس لن للتابيد بل للتاكيد
ولهذا قيد بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون
في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم

مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص من العقوبة
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة
ماثورة عن النبي عم وفيه دليل على انه مريد للكائنات
لان الجملة الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولك
كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما هو
ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه و
ارادته لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم
سابقا فانه قد مر انه تع خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق
بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه
وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلف
ان كانت واجبة والله يريد وقوعه ويكره تركه وان
كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت
مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها
فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما
ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه

كقوله

كقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر غني ر
لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم
مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق
لقوله تع له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب
اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة
او عما تركه يخل بالحكمة كما قاله بعض اخر او عما قدر الله على نفسه
ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما قاله بعض
الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث
مثل قوله تع ثم ان علينا حسابهم وقوله تع حاكيا عن
الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول
باطل لانه تع هو المالك على الاطلاق وله التصرف
في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل
من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا
نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط
علما بحكمه ومصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة ر

والمصلحة لا يجب على الله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه
تع فهو بناء على ما صرح في تعريفه من جواز الترك وان لم
يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله
لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من
الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الواجب عليه مجردا
اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة
الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تع مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف
واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون
ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب
الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب والاحترام
فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأديب كان ناقضا

لغرضه

لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله
تع معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد
التنزل في المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة
وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة
بغداد الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد
الفرقة الاولى والدنيا عليه تع عن ذلك علوا
كبيرا ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين
فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة
والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهم
عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله
بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه
وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان
يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره بر

على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا
يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل
من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم
ولذلك سئل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي على
ثلث اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر
والمعصية والاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول و
يعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعري
ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة
كما دخلها اخي المؤمن فاجاب الجبائي بان الرب يقول
كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت
النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم
تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث
فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه اشتغل
يتبع اثار السلف الصالحة ونشر مذهبهم وهدم
قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك

القواعد

القواعد انه يجب عليه العوض على الالام ر
واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح
فيكون فعله واجبا ولقد ابطله الاشعري بان القبح
العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تع
بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب
عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا
للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا به
عليه بان الله اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما
محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه
ولا يلزم منه الوجوب على الله تع واعترض عليه الشريف
العلامة بانه ح يلزم جوازهما وهو محال لان امكان
المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوع وهما
من الممكنات التي شملها قدرة الله تع قلت الكذب

نقص والنقص عليه تع محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله
القدرة ومعنى الكمال لا يشمل القدرة ساير وجوه النقص عليه
كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد
والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص
فيجوز الخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان
الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد
المحال محال في حق الله تع ولا يقال انه حرام عليه تع بل الوجوب والحرمة
وكونهما خارج القدرة على الواجب والحرام اعلم ان بعض
العلماء ذهب الى ان بعض الخلف في الوعيد جايز على الله تع
وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة
النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال
الاصل في هذا ان الله يجوز ان يخلف الوعيد وان كان

لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن
رسول الله صلعم فيما اخبرنا ابو بكر احمد ابن محمد الاصفهاني حدثنا
عبد الله ابن محمد الاصفهاني حدثنا ذكريا ابن يحيى الساجي
وابو جعفر السلمي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة
بن خالد حدثنا سهيل ابن ابي حزم حدثنا الثابت
البناني عن انس ابن مالك ان رسول الله صلعم قال
من وعده الله تع على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده
على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد ابن
عبد الله ابن حمزة حدثنا احمد ابن الخليل حدثنا الاصمعي
قال جاء عمر ابن عبد الله الى ابن ابي عمرو بن العلاء قال
يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من
اوعده الله على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه
فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد
غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان يعد شرا
ثم لا تفعله بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف

ان تقدحيرانهم لا تفعله قال فاوجده هذا في كلام العرب
قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته المخلف
يعادي ومنجز موعدي والذي ذكر ابو عمرو مذهب الكرام
والمستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري
الموصلي شعر اذا وعد اسرا انجز وعده وان اوعد
الضراء فالعفو مانعه وقد احسن يحيى بن معاذ هذا المعنى
حيث قالوا الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد
على الله تع اذا ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
الله تع كذا ومن اولى بالوفاء من الله تع والوعيد حقه
على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان
شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما العفو
والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تع ما يبدل
القول لدي قلت ان (وان الكلام للعبيد) حمل ايات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه ح ليس خبرا بحسب المعنى

وان

وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال ر
تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل
المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل
القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل
وفي الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال
فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف
لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما
هو بخلقه على انه لا يفي شكر اقل قليل من نعم الله تع
فكيف يستحق عوضا عنه وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه
كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه تع لا يفعل
القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه

القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين
لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيما يفعل من حكم الى
جور وظلم لما تقرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف
في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تع لان الكل ملكه
فله التصرف فيه كيف يشاء او على وضع الشيء في غير
موضعه والله احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع
بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما
علم انه لا قبح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله
واحواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض
بمعنى الغرض الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك
الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان
العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تع
اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون
فعله معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك

الغرض

الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله
غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد
عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه
تع فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول
الاولى لغيره وعدم حصول لغيره متساويين بالنسبة
اليه تع لا يكون باعثا له بديهة وان كان حصوله له
اولى به لزم المحذور المذكور وما شاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه
فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن
بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره
لثواب الآخرة او لكونه مجبولا له او متوقعا منه
منفعة فظاهر وان احسن اليه للترحم والعطوفة عليه فلازالة
الم رقة القلب اللازم للجنسية لكن كمن ينقذ حيوانا
من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة
اثبتوا الفعل به غرض وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله ورد بان العبث
هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله
تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها
باعثا على الفعل كما يشعر به قول راعي الحكمة فيما خلق وامر
واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى
على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من
يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر
على ذلك الغرس كالاستظلال والانتفاع باغصانه
وغيرهما والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير
فجميع تلك الفوايد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة
ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والايات
والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة
بتلك الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك علمت
ان ما قاله الشارح المعاصر من ان الحق ان تعليل بعض
الافعال لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر

كما يجب

كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك واما التعميم بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل
بحث لكلام غير معقول فانه ان اراد بالتعميم جعل تلك
الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه
معلل بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال
والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان
بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين
في العلم المؤيدين بنور من الله وروح منه تفضلا
ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا مما علم فيما سبق
فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون
الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص
الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة والانتزاع في ان هذين المعنيين
ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل

وتختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ
من الشرع لاستواء الافعال كلها في انفسها لا تقتضي
المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب
امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو
عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه
او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا تدرك العقل بنفسه لا بالضرورة
ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة
محسنة كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح اول
يوم من شوال فادراك القبح والحسن في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما

كشفه في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف
عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها
وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن و
القبح الى الصفات وذهب بعض متاخريهم الى اثبات
صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة
الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء صفة موجبة
للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية
بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او الظلم والدليل
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا حكم للعقل
بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على
افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع
لان افعال العباد كلها انما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال

به الشرع واما ان الله تع يوجد فيه دواعيا دبا بعضها منه
يحصل الافعال و على الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه
الشرع انه لم يرد به نهي بل شرعي تحريما او تنزيها كفعل
الله تع والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله
المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن
بخلافه وقال في شرح المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل
الحسن وفعل الله تع حسن ابدا بالاتفاق واما فعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
المعصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة
حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح
كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر
بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح
حسنا وهو انه تعريف منتقض ولا مخ. لعله اراد باحدهما

الاشتمال

الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالافراز الانقسام الوهمي
والوهم وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو
منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء
العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن
حمله على ما يرادف النهاية ويحمل التبعيض والتجزي
على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من
خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب
العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا مما يذكره مما لا
حاجة اليه المعلم به مما سبق صفاته واحدة بالذات
اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان
القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما
الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه
التسلسل لان صفات الله تع قديمة والقديم لا يستند
الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى

جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم
الى القادر جائز و لكن لا يخفى عن الناس على هذا
التقدير في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى
ان تساوي جميع الاعداد مع جواز ان يكون بعضها اولى
من بعض في نفس الامر ان لم يظهر لنا وجه الاولوية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته
ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه تعالى يعلم
الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير
متناهية واما المقدورات والمرادات فلان قدرته
وارادته لا تنتهيان عند حد لا يمكن الزيادة عليه
فيهما غير متناهيين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن
تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك
فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح فعل كل
منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن

اجتماعها

اجتماعها في الوجود مقدورا عليه بناء على استحالة
وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق
الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت
في الازل بوجود الممكنات كلها منها في الوقت الذي
يوجد فيه فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة
وان كان متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق
الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين
ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة
والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم
بلا تناهي التعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من
كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية
بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية ولا الزيادة
والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا

تونث كما ورد بالكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على
القياس لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال
فلما جمعوها ردوها لثابت الجمع وهو مقلوب مالك
من الالوكة وهو الرسالة سموا به لانهم رسايل بين
الله تعالى وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع
وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذا الاعداد لما
روي انه عم راى جبرئيل ليلة المعراج وله ستماية جناح
منهم جبرئيل وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم
وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل
يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل
يتعلق به قبض الارواح وخصهم بالذكر لزيادة فضلهم و
شهرتهم لكل واحد منهم اي من الملائكة مقام معلوم
في المعرفة والقرب والايتمار بما امر منه او امر انيته
قيل انهم لا يتعدون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا
قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهو قوله تع

وما

وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي و
يجوز الترقي وانت تعلم انه ينافي ما قاله جبرئيل ليلة
المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله
ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل
وما صدر عنهم في قصة خلق آدم وقولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح لك
الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض
الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم
ليست غيبة كما توهم بل يبتني ذلك على ان الغيبة
لا تتصور في حق من لم يوجد بعد قولهم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك من قبيل تزكية النفس
والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس
فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظ قوله
تع كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت
وماروت ليس منقولا عند كثير من المحققين

بل ذكر ابو العباس ابن احمد ابن تيمية ان السبب في
انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل
الناس به واستنبطوا امورا غريبة وكثر دعوى
النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلما الناس
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكذبة
وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده
قراءة ملكين بالكسر وما يقال انهما ملكان من
اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما
الله لابتلائهما بما ابتلي به بنو ادم وركب الله فيهما
الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب
الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها
بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها
الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء
فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السما
فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المضيئة ولم يقدر

الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود ومسخها الله وجعلها الله
كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما
كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت
الفاجرة بل هما علما تعانيا فان هذه القصة يشهد
بكذبها وليس في كتاب الله وسنة رسول الله صلعم
ما يدل على صدقها والقرآن وكذا ساير الكتب
الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي صلعم
انه قال القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء
اجمعوا على انه متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا
يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن
اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال
الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق
المعجزة على تكذيبهم فثبت رسالتهم من غير

توقف على ثبوت الكلام لم يثبت صفة الكلام
بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تع متكلما
لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه و
ذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضي النتيجة
وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام
الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين
ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تع
حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل
ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو
حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف فضلا
ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع
الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحدوث

على

على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن
ذهاب النفس الى حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلامه في ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق
القول بحدوث كلامه تع وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم
الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه تع
وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره
ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ وجبرئيل او
النبي عم او غيرها كشجرة موسى فهم منعوا ان
المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله و
الكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه
المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وانه في.

كونه تع متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف
واللغة ذهبوا الى ان الكلام صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة القايمة بذاته تع فهم منعوا
ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة قالوا كلامه
معنى واحد بسيط قايم بذاته تع قديم فهم منعوا ان كلامه
تع مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع
بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي
وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه
وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على
القايم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه مراده مدلول اللفظ وهو
القديم عنده واما العبارة فانما سميت كلاما
مجازا لدلالة على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان

الالفاظ

الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك حادثة
على مذهبه ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا
الذي فهموا له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من
انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ
كلامه تع حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون المعنى الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذاته تع وهو
المكتوب في المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ
في الصدور والمكتوب غير الكتابة والحفظ غير
المحفوظ والمقرو غير القراءة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب
انما هو في اللفظ لعدم مساعدة الالة والادلة

الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الأدلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل إن محمد
بن الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الإقدام
وبعضهم أنكره. أما أولاً فلأن من مذهب الشيخ أن كلامه
تعالى واحد وليس بأمر ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الأشياء
بحسب التعلق وهذه الأوصاف لا تنطبق على
الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ
بضرب من التكلف وأما ثانيا فلأن كون الحروف
والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي إلى
كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة
بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة ومن
قبيل أن يقال إن الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها وأما ثالثا فلأنه
يرد من الآن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ

من

من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء
وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق
إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من
جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
إنما يكون بالاجتماع وعدم الاجتماع وهما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض صفات الحقيقة له تعالى مجانسا
لصفات المخلوقات وأما رابعا فلأن لزوم ما ذكره
من المفاسد وهم فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين
كلام الله إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر وأما
إذا اعتقد أنه ليس كلامه تعالى بمعنى أنه ليس بالحقيقة
صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على الصفة القائمة
بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب
أكثر الأشاعرة ما خلا الشيخ وموافقيه وما علم من
الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة

انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا بمعنى
انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم
ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من
ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن
ذلك واما ثانيا فلان الادلة الدالة على النسخ
لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف
وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ كالنسخ حكما وبقي
تلاوة ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد
مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة يتمكن
بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي
ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس
وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد
تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق
به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس

كلامنا

كلامنا ان كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا
وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول
كلام الله تعالى هو الكلمات رتبها الله تعالى في علم الازل بصفة
الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمي ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات
ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى
الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات
لا تعاقب فيها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما تعاقب
بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام
لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث
وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو الف الكلام متقدم

له الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام
الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من
ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته
من غير ترتب والترتب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي
الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه
المصنف على معتقد الاشاعرة من المحذورات
فان المحذور به ح كلام الله وانكار كون ما بين د
الدفتين كلامه تعالى بكون كون ما بين اوراق ديوان
الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ
ليس معنى كون هذا المكتوب كلامه تعالى الا ان
ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل القايل
الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقية
هذه المقالة واما اسماؤه وتوقيفية امر لا يجوز اطلاق
اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف
ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات

واما

واما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال
القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت له
تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق
عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه
وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل
لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه ر
الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة
سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان

الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من
الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تع
وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ
الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن
الشرع انتهى وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق
ما علم اتصافه تع به على طريق التوصيف دون التسمية
لان اجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز
عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها
تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك
ومن يجري مجريهما وهو تع منزه عمن يتصرف فيه
هذا كلامه ويشكل بلفظ خدي وتنكري وامثالهما في ساير

اللغات

اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان يقال لفظ
خدي معناه خدا بنده اي الموجود بذاته وح يكون
مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في
بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه
تع بحسب ساير اللغات ان امكن واما اطلاق
واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه
بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي الجسماني
فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي
يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل
الملل الثلث وشهادة نصوص القران في المواضع
المتعددة بحيث لا يقبلها التاويل كقوله تع اولم ير
الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت

هذه الاية في ابي بن خلف خاصم رسول الله ص
واتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد اترى الله
يحيي هذا بعد ما رم فقال رسول الله ص نعم ويبعثك
ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل بالكلية
ولذلك قال الامام الاصفهاني انه لا يمكن الجمع بين
الايمان لما جاء به النبي ص وبين انكار الحشر الجسماني
قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول
به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس
الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي
حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير
متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعترافهم يحشر الاجسام ويعاد فيها الارواح
باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين
بل اكثرهم او بان يجمع اجزاء البدن المتفرقة كما
كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز

اعادة

اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون
بداهة استحالته ويدعون اقامة الدلائل المبنية
عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا
وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده
في وقت اخر وعلم ذلك او شواهد علم ان الوجود
واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق وليكن
المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
ج وليكن ب كج والموضوع وغير ذلك ولا تخالفه
لاتحاده الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج فاستحقاق
ان يكون ا منسوبا اليه دون ج وان نسبة ا اليهما
متشابهة من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن
ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما
هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون
ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان

في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان بل الذي هو مذهب
من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من
حيث هو ذاته بعينه ذاتا ام ينعدم من حيث هو ذات
ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من
وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال
العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون له الوجود السابق دون الحادث الاخر بل
اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا
واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع
لهما مع كل احد منهما غيره مع الاخر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القايم موجودا او ذاتا شيئا واحدا و
بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا تعذر
الاستمرار في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية
الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يختلج الاوهام انه

اذا عدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده
الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الموجود كما لو كان
ثابتا في العدم ووجه التفصي ان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المتكيفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الوجود به كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك
المبداء المفروض موجود فيه فليس نسبة الموجود
الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته
الى المبداء المفروض فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق
ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد
اورد عليه انه انما لزم تخلل العدم بين وجود الشيء
الواحد واستحالته اول المسئلة والتحقيق عليك ان
معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن
كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء

على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشيء الثاني دون غيره كذلك
بالدور مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم
وجود الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور
يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال
اعادة المعدوم تعيّن الوجه الثاني وهو ان يكون بجمع
الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا الا انه لو
ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه
الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن
زيد مثلا وان لم يكن اجزاء هذا البدن لا تكون
بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا
تفرق اجزائه وانعدم الاجتماع والشكل المعين لم
يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فلا بد ان يعاد ذلك
الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة
المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هذا البدن

الاوّل بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل
ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا
نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا
من الاجزاء الاصلية للبدن الاوّل واما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس
ذلك من التناسخ وان سمّي ذلك تناسخا
كان بمجرد اصطلاح فان الذي دلّ على استحالته
الدليل تعلّق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا
من اجزاء بدنه واما تعلّقه بالبدن المؤلف من اجزائه
الاصليّة بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق
فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع
الشخصي غير الشكل الاوّل بعينه والاجتماع السابق
لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانيّة
باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظة وحدته
الشخصيّة من اول عمره الى آخره بحسب العرف

الشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل للمازنة
متلبسا بكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم
في هذه الصورة ايضا وان كانت الشكل الثاني مخالفا
للشكل الاول كما ورد في الحديث ان يحشر المتكبرون
كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل
الجنة جرد مرد مكحول والحاصل ان المعاد الجسماني
عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل هذه التبدلات
والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع
والعرف لا تقدح في كون المحشور هو المبدا فافهم ذلك
واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره
واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة
وتالمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف
باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا وعقليا من اثباته
قال الامام الرازي في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد

الروحاني

الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين
الحكمة والشريعة وقالوا دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين
في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في
تجلي انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى
شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في
استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات
الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية
قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات
قلت سياتي هذا الكلام مشعر باثبات الروحاني

انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فما
ثباته ليس من المسائل الكلامية وبهذا كان الرئيس
ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب
المعاد وبالغ فيه فان قام الدليل بزعمه على نفيه قال
في كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد
منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من
طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن
عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج
الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها
سيدنا محمد حال السعادة والشقاوة التي بحسب
البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان
بالقياس الى الانفس وان كانت الاوهام
منا تقصر عن تصورها الآن وسياق هذا الكلام
مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث

الحكمة

الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل
النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين
الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل
هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا
المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب هو انه يعلم
تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم
وفضائح العصاة ومثالبهم على اشهاد العرصات تتميما
لمسرة الاولين وحسرة الآخرين والصراط
المنصوص الشريعة في الكتاب والسنة وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين والكفار
وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره
كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه

لايمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو
لم امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب
عليهم يوم القيمة ورد بان العبور ممكن بحسب الذات
غايته انه خرق عادي والانبياء والاتقياء يجوزون
عليه من غير تعب ونصب منهم كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان
حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس
علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته
الى الله وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل
الحسنات ههنا اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان
الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى
تقدير اعادتها لا يمكن وزنها على تقدير امكانه مقاديرها
معلومة الله فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر
والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس

يجب

يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله غير معللة
بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف
واحد له كفتان ولسان وساقان وروي في الحديث
وذكره بلفظ الجمع في قوله ونضع الموازين القسط للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي وهما
مخلوقتان الآن لقوله اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت
للكافرين ولقصة ادم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين
مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار
تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا
مخلوقتين الان بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا
موجودتين تماما في عالم الافلاك او في عالم العناصر
او في عالم اخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد
في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض

فكيف توجد الجنة والنار فيهما واما الثالث فلانه يستلزم
الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء على تقدير التسليم
يمكن ان يكون الرجه مملوة بجسم اخر قلت اذا كانت
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو في الحديث
يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال
وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله لا تخلو
عن حكم ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار المجازات
بالثواب والعقاب في ذلك غير واقع قبل يوم
القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الان
فيكون عبثا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية
الحكمة والمصلحة مطلقا ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة
في المجازات وان سلم فلانم انها غير واقعة قبل يوم
القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره
باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان
المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه

المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر
فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله بن حسين
العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند
البالغ في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه ولم يهتد اليه
اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ
للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور
يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار
وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال
فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله عنها سألت النبي عم عن الاطفال لها الذين
ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله
تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي

في شرح صحيح المسلم ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت
المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله
تع ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب
الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة
والخوارج بل يخرج اخرا الى الجنة تفضلا او وجوبا
والدليل على عدم خلودهم قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول
النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها
ولقوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والاية
المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث
الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة في المكث
الطويل اعم من ان يكون مع الدوام او لا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا

وقالت

وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا
صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة
فقيل ما اوجب به حد وهو ما صرح وقيل ما قرن به حد او لعن
او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان مفسدته كمفسدة
ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون مرتكبه
بالدين اشعار امثال اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه
او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية وقال المرداني
من اصحاب الشافعي رحمه الكبائر هذه الامور قتل
النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة
واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر ويلحق بشرب
الخمر وسرقة في الغصبان ان يبلغ دينارا او ضم اليها
شهادة الزور واكل الربوا والافطار في نهار رمضان
بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل

والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها
بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي عم
وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ
الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه
واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من الزوج
بلا سبب واليأس من رحمة والامن من مكره تع
واهانة اهل العلم وحملة القران والظهار واكل
لحم الخنزير وفي رواية تارك صلوة واحدة الا ان
تخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما يرد به الشهادة
لو اعتاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة
فالمراد بالعفو ترك الجرم والستر عليه بعدم المواخذة
جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة

لان

لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم يتساوى ما
نفى عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين
بعضهم لبعض لقوله تع لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن
ورضي له قولا وقوله تع من ذا الذي يشفع عنده الا
باذنه وعند المعتزلة كما لم يجز العفو من الكبائر بدون
التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فهو عندهم قبل
التوبة وبعدها والشفاعة عندهم لرفع الدرجات
وشفاعة رسول الله عليه السلام لاهل الكبائر من امته
لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وهو حديث صحيح وبذلك بطل مذهب
المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة والجواب عنه بمنع الدلالة
على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب

تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول
الشفاعة فيقبل هو ام مشفع من جميع المحن والاسنى
الاول شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف
عنهم اهوال يوم القيمة والمومنين بالعفو ورفع الدرجات
فشفاعته عامة كما قال الله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله ولسوف يعطيك
ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله يقول له
اشفع تشفع واسئل تعطه وهو عليه السلام لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض
العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر للمومن العاصي
والكافر حق لقوله النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب وقوله على سبيل الحكاية قالوا ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين

والاحياء بين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر
ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء
للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض
عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة
فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال
هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة وقوله
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد
ابي الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء
وان قيل الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما
ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه
ولا يعقل السؤال عن النبي عم من نفس النبي عم
وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل
على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا
في النبي عم الذي لا يكون على ملة نبي اخر واختلف

هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو
خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالعقل
بل قالوا يجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها
دفعة وهذا انكار العذاب القبر بالحقيقة ومنهم من
قال بالاحياء لكن من غير اعادة الروح ومنهم من
قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى
اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في معدة بطون الحيوانات
يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا يمنع ان ينكر ان
من اخرج النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب
والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك
ثلثة مقامات في التصديق بامثال هذا احدها
وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية
مثلا موجودة وهو تلدغ الميت ولكن لا تشاهد
ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك
الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم

الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بان
النبي عم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحح
الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت
به وجوزت ان يشاهد النبي ما لا تشاهده الامة
فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر
امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك
حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه
كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما يتاذى
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره
ساكنا ولا ترى في حواليه والحية موجودة في
حقه والعذاب حاصل له ذلك ولكنه في حقك
غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا
فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث
انك تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك

منها ان السم ثم السم ليس مؤلما بل عذابك في الاثر الذي
يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير
سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن
تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
الى السبب الذي يفضي اليه في العادة فالصفات
المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس
عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحية من
غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه
المقامات الثلثة فاعلم ان من الناس من
لم يثبت الا الثالث الا الاول وانكر ما بعده و
منهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت
الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق
الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان
من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع
قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله ما لم

يانس

يانس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه
الطرق الثلثة في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب
ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلثة
ورب عبد يجمع عليه نوعان او الانواع الثلثة
هذا هو الحق فصدق به وبكل ما جاء به النبي عم وسؤال
منكر ونكير حق لقوله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان العينان يقال لاحدهما منكر و
للآخر النكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل
فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان
قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح في قبره سبعين
ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم
فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة
العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعثه الله
من مضجعه وان كان منافقا فيقول سمعت الناس

يقولون قولا انفلت منهم لا ادري يقولون ثم كما نعلم
انك تقول ذلك فيقال للارض التامي فتلتام عليه
فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك
وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا انما هو
تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث
الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين
اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها
حد التواتر وان كان كل احد منها خبر الآحاد واتفق
عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة
وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم ومن تامل عجائب الملك
والملكوت وغرائب صنعه لم يستنكف عن قبول
امثال هذا فان للنفس نشأت وهي في كل نشأة
تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انها تشاهد

في

في المنام صور الانشاء لم في اليقظة كذلك تشاهد
حال الانخلاع عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في الحيوة
والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله
تع الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية
بالمعجزات وهي جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته وله سبعة شروط
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من تر
التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث
ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي
ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال
الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي
كذا فخارق اخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون
ما ادعاه اظهره مكذبا له فلو انطق الضب وقال

انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف
ان يحيى الميت فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة
لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب
هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان
يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او
متاخرة بزمان يسير معتاد مثله واما الخوارق
المتقدمة على دعوى النبوة فكرامات من لدن آدم الى
نبينا محمد عليه السلام عليهم اجمعين حق اما نبوة آدم
فبالآيات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه
لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا الثابتة
بالاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة
كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا
وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة
شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة عيسى

موسى على ما يعلم من تصانيف كلمات بعض من شاهدنا
منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة
نبينا عليه السلام وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان لا احتياج الى النبي ثم كان
مختصا بالعرب لتفشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد لانهم لاختلاف دينهم بالنسخ والتحريف كانوا
في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء
اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكلاهما بلغ حد التواتر
على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعى
المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة
من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف
الى المحاربة والمقارعة بالسيوف ولم يات من زمنه
صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه سواء

كان الحائز للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف
لما عهد فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب
اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه
الجمهور والمجموع الامرين كما قال القاضي او لصرف الله اياهم
عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان
كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم
التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته ص مطلق
ان المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر كل
منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي ر
وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المط و
سيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق
الحكمية التي تحير عنها اذ افاضل الحكماء مع انه نشا بين
قوم غلبت فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم

والقادب

والقائد بجميع ذلك من شمائله الكريمة التي بهرت
الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وبارك
وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله
تع ولكن رسول الله ص وخاتم النبيين ولقوله ع م
لعلي رضه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة
الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى
مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز
عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه
الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه
الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه
مزيد كما يفصح عنه قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا
لم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك
ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته

مما يؤيد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون من الكفر
قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان
لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمعوا
اهل الملل والشرايع كلهم على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب
فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الله وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي
ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون
عن تعمد عن صدورها سواء او على سبيل الخطاء في التاويل
فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة
الشر المختار خلافه وان كانت صغيرة فمن الصغائر
المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا خلافا للجاحظ
وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينتهوا
عليه غير الصغائر الغير المشعرة بها ايضا عمدا كما ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقائد واما

الصغاير

الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه
هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور
الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما
نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق
الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه
قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره
من التنافي واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون
عن الكبائر مطلقا اي سهوا او عمدا وعن الصغائر عمدا
والكبائر مطلقا بعد البعثة هذا والمحققون في المحدثين
والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا او الكبائر مطلقا
بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى

فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة
العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق
وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند
المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منها الملائكة افضل
والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك ان عبادة الملائكة
فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات فتكون عبادتهم اشق وقال عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا
يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملائكة
كفر ومع احاد المسلمين ليس كفر فيكون الملك افضل
من البشر لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبدا في النزاهة وقلة
الوسايط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله
واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله فيهم لقد
رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة

واهل غزاة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله
بقرب قليب بدر وكانوا ثلثماية وثلثة عشر شخصا
والكفار ستماية وخمسين وقد نقا صدرت الاحاديث
الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام
البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا عن مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب قد جرب ذلك
وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضه
بل سائر ازواج الرسول عم وكرامات الاولياء حق وهو
امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي
العارف بالله وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى جناب
قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز
عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج
كما يقع لبعض الفسقة والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا
لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون
كما قال الله فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل

سنين حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقال رسول الله صلعم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب
وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلى
فلما نسوا ما ذكروا به الاية وعن المعونة وهي يظهر عن
عوام المسلمين عند اضطرارهم تخلصا لهم من المحن والبلايا
والاستاذ ابو اسحاق منا والمعتزلة ينكرون كرامات
الاولياء اذ ح يشتبه بالمعجزة ورد بانها يمتاز عنها بعدم
مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي
الذي ظهر على يده والدليل على حقيتها قصة مريم
واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء
امة نبينا عليه السلام بحيث لا يستطيع العاقل انكاره
وقلما يكون لم يشاهد بعضها او تواتر لديه بحيث
يمتنع عنده تواطئ المخبرين على الكذب يكرم الله
بها من يشاء ويخص برحمته من يريد وفيه اشعار

يوجه تسميتها بالكرامات وهو انما يكرم الله بها من يريد
ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القران
واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي
يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن
لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة
لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايراد مباحثها في ذيل
النبوات حفظا لعقايد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل
ودفعا لما هو الواقع فيها ومن كما قال المصنف والامام
الحق بعد النبي صلعم ابو بكر الصديق لقبه النبي صلعم بذلك
واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته
بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد
اجتمعوا يوم وفات رسول الله صلعم في سقيفة بني
ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم
بقوله صلعم الائمة من قريش فاستقر آراء الصحابة بعد

واجمعوا على ابي بكر رضه وما نص
وابو بكر بعد ما نص على عمر رضه

المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رضه بعد توقف
منه ولقبته بخليفة رسول الله صلعم فصار امامته مجمعا عليها
من غير مدافع ولم ينص رسول الله عليه السلام على احد
خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضه وللشيعة
فانهم زعموا النص على علي رضه جليا واما نصا خفيا
والحق عند الجمهور رضهما ثم عمر الفاروق بين الحق
والباطل برايه الصائب ثبت امامته بنص
الامام والاجماع فان ابا بكر رضه بعد ما مضت على
خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة مرض
فلما ايس من حياته دعا عثمان رضه واملى عليه
كتاب العهد بعمر رضه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا
خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين
يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلف عمر بن
الخطاب رضه فان عدل فذاك ظني ورايي فيه وان

٨٢

جار فلكل امرء ما اكتسب اردت ولا اعلم وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة و
اخرجها الى الناس وامران يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين
بامر الخلافة والامام واقامتها على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي اللؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
وحين اشتد موته قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من
الذين توفي عنهم رسول الله صلعم وهو عنهم راض فسمى
عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن وسعد
بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد
دفن عمر رضه وفوضوا الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة
فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار

ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي
زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى
له صلى الله عليه وسلم فلما ماتت قال عليه السلام لو كانت
عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى ارتضاه اليه رسول
في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى
واوفر من ان تستقصى ولما استشهد عثمان رضه
اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة
من موت عثمان رضه على علي رضه والتمسوا منه قبول
الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع بليغ فبايعوه
فصار خليفة اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة
ستا وسنين واستشهد على راس ثلثين من وفاة
رسول الله ثم تم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل
ان الثلثين انما تتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي
رضه ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين علي رضه

والمراد

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وبعدها خلافة الحقيقة
فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحق اهل الحل والعقد
بعض من بعدهم خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز اطلاق
خليفة رسول الله على السلطان والافضلية بهذا
الترتيب اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك
التوقف بين عثمان وعلي رضه وقال امام الحرمين الغالب
على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان
وعلي وعن ابي بكر خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى
الافضلية اي المعنى المراد بها ههنا انه اكثر ثوابا عند الله
بما كسبت من خير لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه
ذلك فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى
المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او الوجه
او جميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع فيه
الخلاف ههنا هو البرهان بهذا القول الوجه من حيث
الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي

فالجملة

ذلك رجحان البعض في آحاد الفضائل لا في مجموع الفضائل
من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح
الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق
كقوله تع وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي
بمصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي به ضرورة
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي
الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر
مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان
وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره
او استكبارا كما قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين
عن الايمان قوله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقوله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تع وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله ع م اللهم ثبت قلبي على دينكم حيث نسب

فيها

فيها وفي نظايرها الفعل المخصوص الايمان الى القلب فدل
ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه
لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من
الكتاب كقوله تع الذين امنوا وعملوا الصالحات فان
الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاءني القوم وافرادهم
ولا عشرة العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا
اربع احتمالات الاول ان تجعل الاعمال اجزاء من حقيقة
الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها
عدمه وهو مذهب المعتزلة الثاني ان
تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه
كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء الزيد
مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام هذه
الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء
منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهذا هو مذهب
السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع



سبعون شعبة اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال
بحسب العرف فيكون اطلاقه على التصديق وعلى مجموع
التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين سارقها وبين
ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام
عليها ما بقي الساق ويقس عليه الانسان المعين كزيد
فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها
واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا
وان انعدم شعبها كما نعدم تمثيله بالشجرة الثالث ان
يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق
عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال
الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا
وهو بحيث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه

بالكلية

بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب
الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو
التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام
الظاهر عن الايمان كما قال الله قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قالوا اسلمنا فيصح ان يكون الشخص مسلما
في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والاسلام
الحقيقي المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال
واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو حد
قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد اخر ليخرج الكفر كما مرت
اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم
والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يعتبر

التصديق والتسليم الباطني والانقياد القلبي ويترتب منه ما
مثل التصديق بان تنسب باختيارك الصدق الى احد
وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب الحق ولا يكون
احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين
فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز
عن النطق لعلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه
الا بما فيه انه لم يعلم منه ان الصانع القادر المختار ذكر
بعد ما القادر لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس
اختيارا عندنا فان المراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته
المتكلمون اعني صحة الفعل فيفعله والترك فلا يعني
القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
وليس مختارا بهذا المعنى العليم فعلا كان او قولا او بما
فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الالوهية
كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير

والظلمة

والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل
الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون قد سئل
ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام
الحرمين من تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم تنزهوا عما
يشبه الظلم والقبيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموا حتى لا يكون لغيره قدرة
وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن
سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة
الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او انكار
ما علم مجيء محمد صلعم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا
كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلعم واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين
ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال
الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث

المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل الشحم لا رجال بالجنة
واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه
وان يكون حرمته من ضروريات الدين ويدخل فيما
تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون
القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى النص لا يثبت ايضا
وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث
يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل
فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتخل
من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة
ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه ومع ذلك انكر يكفر لانه
يدل على العناد ونصب الخلاف واتباع الفتنة بين اهل
الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما
غير ذلك كالقائلين بخلق القران والقادحين في اصحاب
النبي ام بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قاذف
عائشة رضها ابيها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس

يكفر

يكفر على الاصح في مذهب الشافعي رضه فالقائل به مبتدع
وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف
واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر
بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره
العلامة الشريف في اول شرح المواقف ما نقلت
بحث نرى من الفقهاء يكفرون بكلمات ليس بشيء من الامور
التي عدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا في باب
الردة انه لو قال اني ارى الله في الدنيا يكلمني شفاها
مع ان الامدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا
جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل
ان يراه في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من
هذه الروايات وان لم يكن رؤية حقيقة فلعل حكمهم
بالردة في الكلمات مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة
والظاهر ان التكفير في المسألة المذكورة بناء على دعوى
المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل على مراتبها وفيه

مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه عليه السلام
خاتم النبيين عليه افضل الصلوة المصلين وقس
عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر اشعارها باحد الامور
التي فعلها المصنف رحمه والتوبة وهي في اللغة الرجوع
واذا اسندت الى الله فالمراد بها الرجوع عن المعصية
قال الله ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام
ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على
المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال
مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقيد المعصية
بخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية بخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه
معصية بل للاحتراز عن المضار البدنية كالصداع وخفة
العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال
بخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم
بخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم

العود اذا اقدر وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد
يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب
وقيل هو واجب برأسه لا مدخل له في اصل التوبة وشرطه
المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب اي يستديم الندم وعندنا
هما ليسا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تع وتوبوا الى
الله جميعا ايها المؤمنون وقوله يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا وهي مقبولة عند ائمتنا لطفا ورحمة واحسانا من الله
لا وجوبا للمأثرة واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة
السابقة لانها عبادة منفصلة منقضية وفي صحة التوبة
عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم
لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا
خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة
مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من
وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف تبع
لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به

وان كان مما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكرات
كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان
النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة
والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير
اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل التكبر على ذلك
من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه
ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم
يندب بل ربما كان حراما بل لا يلزم ان يجسس المنكر ويتجسس
في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا ضرورة ولا يلزم مفارقة
تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن
قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي
الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولا يخاف الفتنة
فيستحب اظهار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله

تع

تع ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من يتبع
عورة اخيه يتبع الله عورته يفضحه على رؤس الاشهاد
الاولين والآخرين وايضا فقد علم من سيرته المطهرة
انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرات عن المسلمين
ويستر عليهم الزلات الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم
اخلاقه عليه السلام وقد صرح الفقهاء بانه يستحسن للشهود
الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين
عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة
منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت
الله بوجه فقد عصيت فقال الله واتوا البيوت من ابوابها
وقد دخلت من السطح وقال الله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه
عمر رضي الله عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس
تطلب من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه
العقايد الصحيحة الى آخر تفصيلها ورزقك العمل بما يحبه

ويرضى ورد في بعض النسخ وفقك الله لما يرضى قيل التوفيق
عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعات
وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر ما قاله
الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف الا ان
يكون المراد القدرة المؤثرة الموجبة في الطاعة التي هي
مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع
الفعل وهو خلاف ما عرفه بعضهم
المتأخرين بجعل الاسباب متوافقة اللهم
ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا
الاعمال الصالحة ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من
لدنك رحمة انك
انت الوهاب.

تم تم تم تم تم تم تم تم



